

KANT NO PAÍS DA DESCONSTRUÇÃO

KANT IN THE LAND OF DECONSTRUCTION

GABRIEL REZENDE¹
(UFPB/Brasil)

RESUMO

Por vezes, na doxografia da recepção contemporânea de *À paz perpétua*, ignora-se que este texto foi, e ainda é, de extrema relevância para uma tradição de leitura que, por falta de outro nome, chamaremos de "desconstrutiva". Este artigo tenta entender a força atrativa exercida por Kant sobre a desconstrução investigando os estudos que Jacques Derrida dedicou ao cosmopolitismo. A hipótese-guia é a de que o traço distintivo das leituras desconstrutivas de Kant reside numa inesperada centralidade da hospitalidade. Este centro excêntrico albergaria um conjunto de aporias que servirão como alavanca para a desconstrução de todo um arranjo sistemático de conceitos políticos. Neste sentido, a hospitalidade se torna central para as leituras desconstrutivas porque oferece, ao desobedecer às linhas demarcatórias entre o campo teórico e o campo prático, uma abertura para interrogar o significado do "receber" em geral e da passividade em filosofia.

Palavras-chave: Desconstrução; Hospitalidade; Passividade; Normatividade; Kant.

ABSTRACT

The doxography of the contemporary reception of Kant's *Perpetual Peace* often overlooks an interpretative tradition that, for lack of a better name, we will call deconstructive. This paper seeks to understand Kant's impact on deconstruction through Jacques Derrida's own studies on cosmopolitanism. The guiding hypothesis here is that hospitality, a marginal concept in Kantian political philosophy, acquires an unexpected centrality for Derrida. This eccentric center harbors a set of aporias that provide leverage for the deconstruction of a certain systematic arrangement of political concepts. In this sense, hospitality breaks the line between the theoretical and the practical fields, and offers an opening to the notion of "receiving" in general, and of passivity in philosophy.

Keywords: Deconstruction; Hospitality; Passivity; Normativity; Kant.

Introdução

A publicação pela editora *Seuil*, no ano de 2021, do primeiro volume do seminário de Jacques Derrida intitulado *Hospitalité*² dá novo fôlego às leituras que, nas últimas duas décadas, debruçaram-se com tanto

interesse sobre as consequências desconstrutivas do cosmopolitismo de matriz kantiana.

Parte substantiva das hipóteses que encontramos no texto integral do seminário já havia sido exposta por Derrida em outros trabalhos, nomeadamente no livro *De l'hospitalité*, redigido em coautoria com a saudosa Anne Dufourmantelle (no qual foram publicadas a quarta e a quinta sessões do seminário); no artigo "Hospitalité" (que equivale à primeira sessão do seminário); e no opúsculo *Cosmopolites de tous les pays, encore un effort!* (originalmente lido no dia 20 de março de 1996, em sessão restrita do seminário). O material que ora vem a público, contudo, alarga consideravelmente o corpo de referências e os argumentos empregados por Derrida. Para utilizar uma palavra importante no léxico da desconstrução, o salto qualitativo representado pelo texto integral de *Hospitalidade* tem que ver com as várias "articulações" produzidas a partir de *À paz perpétua*, o que nos dá uma noção de algo diferente senão do objetivo, ao menos do caminho trilhado por Derrida.

Não é nenhum exagero dizer que leituras de Kant estão presentes em todos os principais trabalhos de Derrida. Para além dos textos que explicitamente se concentram sobre problemas kantianos, como é o caso de *Economimesis*, *La vérité en peinture* ou *Du droit à la philosophie*, o filósofo de Königsberg jamais deixou de figurar num certo horizonte da desconstrução. Impressiona, porém, a rápida notoriedade que adquiriram as hipóteses de Derrida sobre a hospitalidade e o cosmopolitismo. Mesmo sem que um trabalho monográfico de maior envergadura tenha sido por ele preparado, a publicação dos referidos trechos do seminário e suas turnês mundiais de conferências foram suficientes para que os temas de *À paz perpétua* passassem a ser constantemente visitados na forma idiomática da desconstrução. Autores como Fernanda Bernardo (2005), Geoffrey Bennington (2017), Ginette Michaud (2020), Martin Hägglund (2008), Petar Bojanić (2015), Peter Szendy (2010) e Sussanna Lindberg (SCHUBACK; LINDBERG, 2017), todos se reclamando do estilo da desconstrução, dão centralidade à leitura de Kant, e farão da hospitalidade um lugar privilegiado para reflexões ético-políticas.

O presente artigo se coloca como tarefa refletir sobre a recepção de *À paz perpétua* por essa tradição de leituras desconstrutivas. Ainda que a organização do argumento que se segue gravite ao redor dos escritos de Derrida, e mais especificamente do seminário *Hospitalidade*, as razões oferecidas empregarão, sempre que necessário, referências ao *corpus* alargado dos estilos, idiomas e posições de outras desconstruções em curso no texto de Kant.

Se o objetivo aqui assumido é o de estudar os traços distintivos das leituras desconstrutivas na recepção de *À paz perpétua*, o problema que se coloca imediatamente é o de explicar o porquê de a formulação do cosmopolitismo kantiano ter produzido tanto interesse para a desconstrução. A hipótese que testaremos a seguir é a seguinte: a hospitalidade se torna central para a tradição de leituras desconstrutivas porque oferece, ao desobedecer às linhas demarcatórias entre o campo teórico e o campo prático, uma alavanca para a desconstrução da passividade em filosofia.

Apresentaremos um argumento que se divide, esquematicamente, em três partes. Numa primeira seção tentaremos evidenciar o conjunto de acepções que gravitam ao redor do termo "hospitalidade", de modo a nos aproximarmos da formulação antinômica do dever de hospitalidade.

Na segunda seção exploraremos a organização sistemática dos conceitos políticos kantianos e o modo como a hospitalidade, elemento marginal do sistema, desempenha uma função de garante transcendental.

Por fim, em uma terceira seção, estudaremos as relações entre hospitalidade e *ipseidade*, termo que designará o próprio, a propriedade e a identidade a si. Nesta seção, estaremos interessados em investigar as consequências tipicamente metafísicas de um ideal cosmopolita que não pode renunciar à ideia de soberania. Isso nos permitirá esclarecer como a hospitalidade engaja tanto uma desconstrução dos pressupostos normativos da ética quanto uma desconstrução das condições gerais da recepção e da passividade.

O que é a hospitalidade?

"Nós não sabemos o que é a hospitalidade" (DERRIDA, 2021, 28). É curioso que Derrida inaugure um seminário dedicado à *hospitalitas* com essa contradição performativa "aparente". Há em jogo, na frase citada, algo mais que o desejo de subverter as regras do código acadêmico, no qual o professor, detentor do conhecimento, transmite um saber previamente delimitado e claro a um círculo de estudantes. A contraposição entre o que a frase "diz" e o que ela "faz" tem um sentido quase teatral, e inaugura o seminário com um chiste de boas-vindas, uma palavra de acolhida e, portanto, de hospitalidade. Há um efeito de recursividade em curso. Se, por um lado, uma aula que se inicia com a afirmação de que seu conteúdo não é objeto de um saber soa desconvidativa, por outro, ela nomeia e convoca algo que não se encontra presente. No jargão da desconstrução, dar-se-ia a isso o nome de *estritura* [*stricture*] (DERRIDA, 1974, 124A): neologismo composto do

adjetivo “estrito” e do substantivo “estrutura”, e que indica, no mesmo gesto, ligação e variação, abertura e fechamento.

Essa estratégia vai se reproduzir em diversas passagens do seminário, em especial na tese de que a hospitalidade é constituída por uma norma contraditória que comanda o acolhimento, ao mesmo tempo, infinito e limitado do estrangeiro. As leitoras e os leitores são, assim, constantemente rememorados de que o seminário *Hospitalidade* é uma meditação sobre o receber em geral. É importante ter isso em mente para compreender os argumentos a serem estudados: a porosidade dos limites entre os campos teórico e prático; as condições de possibilidade da identidade a si (ipseidade); e a passividade como exigência do aparecer. Se essas formulações não representam algo como chaves-de-leitura — termo que Derrida identificava a uma perigosa pulsão de totalização dos textos (DERRIDA, 1974, 38B) —, elas compreendem, contudo, indícios irreduzíveis do campo problemático que o seminário visa a traçar.

Duplicando os efeitos de contradição performativa produzidos nas primeiras linhas do seminário, Derrida acrescenta uma nova camada de dificuldades ao dizer que seria possível extrair ao menos quatro acepções da proposição “nós não sabemos o que é a hospitalidade”. Na primeira delas, o “não saber” significa algo distinto da falta, da deficiência ou da carência cognitiva de eventual sujeito de conhecimento. A hospitalidade seria, aqui, um conceito indefinível e rebelde ao saber objetivo.

A segunda acepção estaria em aparência contida na primeira, mas carrega uma nuance digna de destaque. Aqui, não se saberia o que é a hospitalidade porque ela simplesmente não é ou, de forma mais precisa, não é sob o modo da presença. Segundo Derrida, nós não saberíamos o que é a hospitalidade justamente porque ela não é da ordem do ser, mas “da lei do dever-ser ou da obrigação, de uma lei da hospitalidade cujo imperativo parece, ademais, contraditório ou paradoxal” (DERRIDA, 2021, 37). Neste sentido, a norma não se prestaria a um saber objetivo, primeiramente, porque ela pertence ao campo da normatividade (*Sollen* e não *Sein*) e, em segundo lugar, porque ela é uma contradição, ou seja, algo que só viria à presença após um procedimento dialético de superação dos polos oposicionais.

A terceira acepção indica uma série de questões implícitas, dentre as quais a própria possibilidade de pensar a hospitalidade sob a insígnia do “im-possível” e do “por-vir”, figuras hiperbólicas do acontecimento. O “nós não sabemos o que é a hospitalidade” se leria como “nós ainda não sabemos o que é a hospitalidade”, e apontaria para a impossibilidade de saturar as vindouras transformações conceituais e institucionais da noção. O “ainda não” implica expectativa, mas também um juízo de que a

hospitalidade que conhecemos é apenas uma “apelação” — Derrida tem em mente a famosa passagem de *Was heißt denken?* em que Heidegger afirma que, na apelação, a ideia de nomear é tributária do chamamento, do desejo da vinda (HEIDEGGER, 1971, 150) —, uma promessa desta outra hospitalidade ainda por vir.

A quarta e última acepção do “não saber” refere, em verdade, a tese do seminário. A experiência da hospitalidade encontrar-se-ia numa aporia (ausência de saída, não-passagem) ou num *double bind* (duplo liame, obrigação dúplice), isto é, na amarração de uma contradição. Derrida nos alerta quanto ao risco de projetar sobre essa dimensão aporética um juízo de valor negativo. Para ele, ao contrário, a aporia não é uma simples negatividade, mas condição de possibilidade de uma hospitalidade verdadeiramente responsável.

Adotaremos uma estratégia interpretativa que consiste em percorrer o novo inaugurado por essa quarta acepção, com o fim de acirrar as superfícies de contato com as três acepções anteriores. A referência a Kant se mostrará imprescindível, porque a hospitalidade opera no interior dos conceitos por eles arquitetados, e é neste espaço que Derrida enxerga uma “alavanca” para a desconstrução.

A hospitalidade como centro excêntrico

A despeito de o próprio Derrida ter muitas vezes objetado a hipótese de que a desconstrução representaria algum tipo de metodologia ou método de leitura (DERRIDA, 2003a, 12), ele jamais negou que ela implicasse uma “*démarche à suivre*”, um trâmite a seguir, um procedimento, uma marcha (DERRIDA, 1972, 303). Derrida entendia assim preservar a desconstrução de todas assimilações de tipo técnico ou tecnológico, de todas limitações epocais e de todas tentativas de reduzi-la a um manual de instruções para a analítica de textos. Na feliz expressão de Michel Lisse: “assim como um psicanalista não “psicanalisa” um paciente, não se desconstrói um texto. Pelo contrário: a desconstrução acontece” (LISSE, 2004, 60).

As “desconstruções” — no plural — designam, por metonímia, não um projeto filosófico, mas aquilo que acontece aos textos, “a saber, uma certa deslocação que, com efeito, repete-se regularmente (...) naquilo que chamamos classicamente de textos de filosofia clássica (...), mas também em todo texto” (DERRIDA, 1992, 367). Por “todo texto” — e este é provavelmente o bê-á-bá do pensamento de Derrida — deve-se entender a estrutura do “aparecer em geral”, a experiência *tout court* funcionando

com os atributos tradicionalmente aplicados à textualidade (DERRIDA, 1967).

Quando nos referimos a leituras desconstrutivas, não visamos, portanto, a uma suposta demolição de textos que ocorreria no seio de análises acadêmicas, mas sim a leituras que acompanham o deslocamento em curso de arquiteturas textuais. A desconstrução é sempre um “*ça arrive*”, algo que intervém sobre sistemas conceituais e agregados oposicionais de conceitos. Ela pressupõe uma determinação sistêmica ou mesmo arquitetônica, operando no interior de uma estrutura diferencial. Para utilizar uma palavra grega à qual Derrida dedicou bastante atenção, uma leitura desconstrutiva dirige-se a um *mochlos* (DERRIDA, 1990a, 397s), a uma alavanca que força e desestabiliza determinado sistema de conceitos.

Mais do que a inversão de uma arquitetura ou hierarquia de noções, a desconstrução diz respeito a paradoxos de autorreferência que estes sistemas escondem. Para Derrida, sistemas diferenciais funcionam encriptando seus paradoxos, justamente porque as contradições que eles albergam são não apenas desestabilizantes, mas estruturantes: segundo a fórmula do professor Charles Ramond, trata-se de um “transcendentalismo paradoxal” no qual as condições de possibilidade do aparecer dependem de elementos antinômicos (RAMOND, 2016, 30).

Este é o caso da noção de hospitalidade. De acordo com a hipótese aqui avançada, a noção de hospitalidade é decisiva para esta tradição de leituras desconstrutivas porque se inscreve como um “centro excêntrico” (DERRIDA, 2006a, 83) na filosofia política de Kant. Deixada à margem do sistema de axiomas e derivações propostos em *À paz perpétua*, a hospitalidade encripta o principal sob o véu do acessório: as condições paradoxais da identidade a si — algo que Derrida insistirá cada vez mais em nomear “ipseidade” — e de uma razão prática que se institucionaliza.

À paz perpétua como sistema conceitual

Vimos que a desconstrução ocorre sempre sobre um sistema de diferenças estruturado verticalmente. Embora o seminário *Hospitalidade* assuma como evidência a existência de um sistema deste tipo em Kant, não é de modo algum evidente que *À paz perpétua* possa ser assim interpretado.

Como mostrou Klaus Dicke, o opúsculo *À paz perpétua* foi, de fato, alçado à condição de pináculo da racionalidade política do esclarecimento nos vinte anos que se seguiram à sua publicação (DICKE, 1996, 24). Não é menos certo, entretanto, como provarão as famosas recensões de Fichte

e Schlegel, bem como a crítica de Hegel, que a bússola normativa do séc. XIX tenha pendido para a concentração de poder em Estados nacionais fortes (LORZ, 1998, 28). A questão que se coloca é a de saber até que ponto o “esboço filosófico” de Kant representa uma articulação abrangente de conceitos ou, em outras palavras, se é possível dele extrair a arquitetura conceitual de um projeto político.

Em suas *Lectures on Kant's political philosophy*, Hannah Arendt parece sugerir uma resposta negativa a essa questão. Para ela, Kant não teria escrito uma filosofia política; este seria um tópico que, “para falar de forma literal, não existe” (ARENDDT, 1992, 19). Apesar de essa afirmação soar como um artifício retórico — Arendt pretende demonstrar que a *Crítica do juízo* alberga, em germe, o elevado conteúdo político do kantismo —, interessa a forma com que se anulam os textos especificamente políticos do kantismo. Não se trata apenas de negar a existência de uma quarta crítica ou de sugerir que o próprio Kant via os escritos políticos de seus últimos anos de vida como uma “brincadeira com as ideias”. Para além do contraste de profundidade e sistematicidade com as obras ditas *críticas*, Arendt aponta o título irônico de *À paz perpétua* — “de longe o mais importante [destes escritos]” — como indício de que Kant tratava a filosofia política como um “tópico marginal” (ARENDDT, 1992, 7. Grifos nossos).

Gostaríamos de sugerir que este *tópos* da marginalidade desempenha um papel importante na recepção de *À paz perpétua*, e não somente sob o ponto de vista da desconstrução ali em curso. Esta hipótese pode parecer contraintuitiva se pensarmos no prestígio que este texto veio a adquirir contemporaneamente. A partir da última década do século XX, filósofas e filósofos de diferentes orientações teóricas reassumiram o projeto cosmopolita de Kant como uma espécie de horizonte da filosofia política. Foi o caso, por exemplo, de Seyla Benhabib (2004), de Georg Cavallar (1992), de Jürgen Habermas (1996), de Otfried Höffe (2001) e de Ingeborg Maus (2015). Ademais, longe de se esconder nos departamentos de filosofia, este reavivado cosmopolitismo kantiano orientou outras disciplinas, nomeadamente as variantes normativas dos estudos em relações internacionais (HURRELL, 1990), e as propostas de reflexão sobre o constitucionalismo global (PETERS, 2017).

Como pensar, então, esta lógica da marginalidade? E, ademais, como pensá-la sob o pano de fundo da construção de um sistema conceitual para a filosofia política? Há, na literatura secundária, relativo consenso quanto ao fato de que o enigma de *À paz perpétua* reside na singular eleição de seu objeto de estudo. A palavra “paz” jamais ocupara um lugar de ampla centralidade no cânone político-filosófico. Esta noção,

contudo, fora justamente a pedra angular sobre a qual Kant construiu seu esforço teórico. Otfried Höffe defende essa interpretação: “A partir deste conceito de paz, torna-se possível tratar a essência de toda a filosofia política: o conceito kantiano de paz é um conceito profundamente político” (2004a, 6). Kant teria tomado uma noção marginalizada na história da filosofia e dela derivado toda uma filosofia política entendida fundamentalmente como filosofia do direito e do Estado. Em que pese seu estilo por vezes irônico, por vezes lacunar, *À paz perpétua* esboçaria uma reflexão englobante, isto é, uma teoria do político com caráter geral. Para além da elaboração do sentido prático das relações indivíduo-Estado e Estado-Estado, Kant veria no *Friedensbegriff* o axioma do qual se deduziria toda a normatividade da política e do direito público.

Essa posição encontra fortes evidências textuais. Bastaria ler as primeiras linhas da segunda seção de *À paz perpétua* para se convencer tanto da centralidade dada à “paz”, quanto da extensão das inferências propostas por Kant para o campo político: “O Estado de paz entre os seres humanos que vivem próximos uns aos outros não é nenhum estado de natureza (*status naturalis*), que é, ao contrário, um estado de guerra, isto é, um estado no qual, embora nem sempre haja uma eclosão de hostilidades, há sempre, contudo, uma ameaça de que elas eclodam. Ele deve ser, portanto, instituído” (KANT, 1968, AK VIII, 349). Aqui se nota que o próprio fundamento da normatividade jurídica, em termos da instituição de um direito público, encontra-se em jogo. Na ordem de derivações propostas por Kant, encontrar-se-ão a liberdade como valor fundamental, a república como única forma de governo apta a produzir uma paz perpétua (*respublica noumenon* e *respublica phaenomenon* em relação de imbricação), a resistência como manifestação legítima da soberania, e a rebelião como “injustiça” que não se “confessa publicamente” (KANT, 1968a, AK VIII 382). A paz seria o centro oculto do kantismo: “A paz epistêmica [*epistemische Friede*], que a primeira crítica estabelece, atende ao conhecimento imediato e à moral. (...) Apenas com estas duas condições é que o cosmopolitismo pode ser justificado no direito” (HÖFFE, 2007, 182).

A margem da margem: hospitalidade

Ainda que a literatura secundária expresse uma importante variação interna, a posição de Höffe poderia ser considerada como uma mediana aproximada. Em todo caso, Derrida parece supor uma interpretação similar como sendo o padrão contra o qual constrói sua própria leitura de *À paz perpétua*. Se a estratégia de Kant passava pela reapropriação de

temas marginais na história da filosofia política, Derrida vai se dedicar a estudar algo que teria permanecido à margem da margem: a noção de hospitalidade.

Em meados dos anos 1990, quando redige as notas de curso para o seminário *Hospitalidade*, Derrida não encontra, no panorama geral das reflexões sobre o cosmopolitismo kantiano, nada que se assemelhe à hipótese de leitura que ele pretende testar. O foco das interpretações dominantes é o conceito de paz e as repercussões do cosmopolitismo para um mundo cada vez mais globalizado. Derrida, a seu turno, está interessado em investigar o que teria permanecido encriptado às margens do sistema teórico de *À paz perpétua*. Surpreende-o que a hospitalidade tenha sido tratada apenas lateralmente no 3º artigo definitivo, e que ninguém tenha ousado propor que a *hospitalitas* fosse o ponto nevrálgico de toda filosofia política de Kant.

Assim Derrida enuncia ou formaliza — como ele prefere — a modalidade de contradição que atravessa a hospitalidade kantiana:

A hospitalidade é boa, é necessária, é um direito, um dever, uma obrigação, uma lei, é a acolhida do outro estrangeiro enquanto amigo, mas sob a condição de que o hospedeiro [*hôte*]³, o *host*, o *Wirt*, aquele que recebe ou alberga ou dá asilo permaneça o patrão, o senhor da casa, sob condição que ele guarde a autoridade do seu lar, que ele se guarde e guarde e guarde a vista sobre aquilo que o avista [*qu'il se garde et garde et regarde ce qui le regarde*], e, portanto, afirme a lei da hospitalidade como lei da casa, *oikonomia*, lei de sua casa, lei do lugar (casa, hotel, hospital, hospício, família, cidade, nação, língua, etc.), lei da identidade que delimita o lugar *mesmo* da hospitalidade ofertada e guarda autoridade sobre ela, guarda a verdade da autoridade, permanece o lugar da guarda, isto é, da verdade: portanto limita o dom oferecido e faz dessa limitação, a saber, o *ser-si-mesmo* no seu mesmo lar [*être-soi chez soi*], a condição do dom e da hospitalidade (DERRIDA, 2021, 24).

É assim que a hospitalidade se torna *mochlos*, alavanca a partir da qual a desconstrução se exerce. Na passagem citada há dois argumentos co-dependentes:

a) Erigir e deslocar a soberania. A primeira razão pela qual, aos olhos de Derrida, a hospitalidade não seria um simples apêndice inerte tem que ver com o fato de ela pré-definir o sentido da identidade a si na política, a soberania. O argumento é relativamente simples: para que se

possa estender ao estrangeiro a hospitalidade, o *Besuchsrecht* de que fala Kant, é necessário exercer domínio sobre uma porção territorial. É preciso ter um controle jurídico (ou assemelhado) sobre uma espacialidade delimitada, na qual o mesmo poder que demarca fronteiras e determina uma população pode estender o direito de permanência sobre o solo a um estrangeiro. A hospitalidade é um ato de afirmação da dominação (no sentido clássico adotado pela Teoria do Estado), sendo soberano aquele que pode outorgar o direito de visita. Mas receber o outro é, por definição, desestabilizar a identidade a si. O modelo da hospitalidade, no qual o estrangeiro penetra a interioridade do lar, da casa, do *chez-soi*, expressa uma interação entre *ego* e *alter* na qual a distância entre os dois polos se esvai. Isto implica, pelo menos em princípio, uma limitação à soberania, entendida como pura identificação a si do sujeito político. Eis porque as formas contemporâneas de integrismo, nomeadamente a xenofobia, expressam alguma forma de alergia ao estrangeiro, e mobilizam um discurso de que suas respectivas identidades étnicas, nacionais e religiosas estão sendo dissolvidas. Em resumo: a hospitalidade é afirmação e negação da soberania.

b) Receber e limitar. Enquanto o problema da soberania envolve uma espécie de ontologia da identidade, trata-se aqui de uma antinomia no sentido deontológico da expressão: a hospitalidade envolveria dois comandos deontológicos contrários ou, a depender da situação, contraditórios. A formalização que Derrida propõe não é uma formalização no sentido técnico de uma lógica das normas, mas antes a enunciação de uma aporia. Um polo é composto por uma hospitalidade absoluta, incondicional ou pura que determina que o estrangeiro seja recebido independentemente de prerrogativas ou condicionantes. Não devem ser impostos critérios à acolhida, nem mesmo aqueles que visem a salvaguardar a identidade a si do hospedeiro. Esta é uma hospitalidade impossível e desmesurada, um dom que se extrai do jogo econômico de retribuições. O segundo polo é formado pelas leis da hospitalidade — distintas, portanto, da Lei da hospitalidade infinita —, às quais correspondem as condicionantes típicas do direito e do Estado de Direito, mas também as formas mais insidiosas de autoritarismo. O estrangeiro goza de um direito de hospitalidade, *desde que* realize a hipótese normativa de uma regra jurídica. Sem que estejam presentes as condições impostas pela fatispécie, o dever de hospitalidade se transforma em seu contrário, a proibição. Em resumo: a hospitalidade determina que o estrangeiro seja acolhido enquanto outro (sem condições), mas que a acolhida seja institucionalizada e, portanto, condicionada.

A hospitalidade como ipseidade: a contaminação entre o teórico e o prático

Uma das vantagens proporcionadas pela publicação do seminário *Hospitalidade* reside na elucidação do contexto fático e político no qual Derrida escrevia. Fica evidente que os motivos pelos quais Derrida se debruça sobre a hospitalidade não se resumem a motivações teóricas. *Hospitalidade* é parte de uma série de seminários inaugurada em 1991 sob o título de "Questões de responsabilidade", sugerindo uma irreduzível dimensão prática às suas reflexões. As notas de curso e as transcrições das falas improvisadas nas aulas dão conta das preocupações que o assomavam: a ascensão de discursos xenófobos na França e sua conversão institucional nas leis *Pasqua* (1986) e no projeto de lei *Toubon* (este último previa um "delito de hospitalidade"); a militância pelos direitos de trabalhadores *sans-papiers*; a guerra na antiga Iugoslávia, nomeadamente o massacre de Srebrenica; a ab-rogação, pelo regime de Vichy, dos decretos *Crémieux*; a multiplicação de tecnologias de observação e escuta, e a nascente criminalidade cibernética. Essas referências contextuais se articulam com um argumento que se poderia considerar eminentemente teórico, produzindo efeitos de *mise en abyme*. Afinal, como mostraremos a seguir, Derrida defende um regime generalizado de contaminações entre o campo prático e o campo teórico. Ele testará continuamente a fronteira entre os espaços neo-kantianos do ser (*Sein*) e do dever-ser (*Sollen*).

A ética como morada e o problema da hospitalidade

Uma possível objeção à ideia de contaminação entre os domínios prático e teórico partiria da seguinte evidência textual: Derrida vai abusar do lugar comum etimológico segundo o qual o *ethos* (com *eta* inicial) designaria a morada, a residência, o lar habitual de alguém ou de algum animal. A relação entre ética e hospitalidade seria, portanto, quase trivial: "*ethos* significa, em primeiro lugar, a morada, a estadia habitual, a maneira de ser como maneira de habitar, logo a condição da hospitalidade: nem estadia, nem morada (*ethos*), nem parada (*Aufenthalt*) são possíveis sem a abertura da hospitalidade". E completa: "as leis da ética são sempre leis de hospitalidade; a hospitalidade não é uma questão ética entre outras" (DERRIDA, 2021, 61).

É tentador concluir que Derrida estaria localizando o fundamento último da moralidade na noção de hospitalidade. Isto justificaria, aliás, a escolha de *À paz perpétua* para a desmontagem do sistema de conceitos

herdado pela filosofia, uma vez que ali estaria a mais representativa reflexão, no ocidente, sobre o problema da hospitalidade. Mas essa posição enfrentaria ao menos uma dificuldade: Derrida não poupou, ao longo de sua obra, referências críticas ao problema do “fundamento” da eticidade, como se lê em *Fé e saber*, em *Força de lei*, na segunda parte de *Da gramatologia*, na coluna esquerda de *Glas*, ou mesmo em *Verdade em pintura*. A nosso aviso, Derrida não propõe obliterar as questões de fundamentação, mas perceber o modo como tradicionalmente o fundamento é prenhe de paradoxos. Paradoxos estes que precisarão ser exportados ou estabilizados por dispositivos técnicos de substituição — é o caso, por exemplo, do “fundamento místico da autoridade” no direito (cf. DERRIDA, 1994a). Neste sentido, devemos observar que o efeito de alavanca de *À paz perpétua* é condicionado muito mais pela articulação da hospitalidade num sistema de conceitos políticos que pressupõe a soberania. O fundamento carrega, ainda, o não menos grave problema do solo e do pertencimento à terra, outro tema central do seminário⁴. Para um pensamento da inscrição e da contaminação entre o empírico e o transcendental, a crítica de uma concepção metafísica do solo é contígua a uma crítica da concepção metafísica da nacionalidade, do nascimento e da paternidade.

Ora, tanto a ideia de uma fundamentação da ética quanto o princípio de crítica ao nacionalismo estão evidentemente em questão em *À paz perpétua* — ao menos se pensarmos no cosmopolitismo, ou na ideia de uma “posse comum da superfície da terra [*gemeinschaftlichen Besitzes der Oberfläche der Erde*]” (KANT, 1968a, AK VIII 352). Sem em momento algum negar esses recursos desconstrutivos, Derrida vai notar como o texto de Kant viola as regras demarcatórias do discurso filosófico cantonado em disciplinas. Se Arendt se volta à estética para encontrar um modelo do juízo político em Kant, Derrida prefere mostrar como a hospitalidade cumpre uma função de garante transcendental por condicionar tanto uma estética transcendental (as condições gerais do aparecer) quanto uma lógica transcendental (as condições gerais da identidade).

A hospitalidade é, para Derrida, uma aporia, uma espécie de fundamento sem fundamento. Isto a reconduz ao dilema “*khôra*”. Assim como *khôra* no Timeu de Platão, a hospitalidade é uma localidade, um lugar, um espaçamento que, por ser apenas “apelido de um prenome [*surnom d’un prénom*]” (DERRIDA, 2006b, 3), metáfora, experiência, significante puro, não se deixa tematizar diretamente.

Hospitalidade e hostilidade

A hipótese central do seminário de Derrida é a de que a hospitalidade, em sua formulação kantiana, alberga uma antinomia. Ela comanda, a um só tempo, a acolhida infinita e, portanto, incondicionada do estrangeiro, bem como a institucionalização desta mesma acolhida, o que implica em condicionamentos necessários. Vimos que a “formalização” deste *double bind* tem consequências tanto do ponto de vista deôntico quanto do ponto de vista político. O ponto de partida é o “3º artigo definitivo em vista de uma paz perpétua”. Ali, Kant enuncia quatro pressupostos: a) a hospitalidade é da ordem do direito e não da filantropia; b) a hospitalidade é baseada na posse comum da superfície da terra; c) a hospitalidade é limitada a um direito de visitação; d) a hospitalidade é o direito de “não ser tratado como inimigo” [*nicht feindselig behandelt zu werden*] (KANT, 1968, AK VIII 358). Derrida enxerga na arquitetura destes pressupostos um sistema instável. Suas reservas em relação ao projeto kantiano dizem respeito a condições excessivamente limitadoras da vinda do *outro*: “para Kant, o direito da hospitalidade universal e cosmopolita deve ser apenas um direito de visita [*Besuchsrecht*] e não um direito de residência” (DERRIDA, 2021, 276).

Há uma dimensão institucional nessa aporia. Lembremos que a *hospitalitas* kantiana pertence ao direito e não à filantropia. A crítica de Derrida à hospitalidade condicionada não equivale, porém, à deploração da diferença deontológica entre uma idealidade ética e as injustiças do direito positivo. Não se trata, tampouco, de opor a este último um direito suprapositivo. Derrida concorda com as premissas do argumento dos parágrafos B a E da introdução à *Rechtslehre*, e os interpreta como se Kant estivesse — assim, como por exemplo, Montaigne ou Pascal — a defender que o conceito de direito depende daquele de coerção. Estes predicados devem ser lidos sob o pano de fundo de uma teoria do direito entendida como teoria da externalidade. Eis a formulação das premissas:

P1) “o conceito de direito (...) concerne apenas às relações externas e, mais precisamente, práticas de uma pessoa a outra [*erstlich nur das äußere und zwar praktische Verhältnis einer Person gegen eine andere*]” (KANT, 1968b, AK VI 230);

P2) “o direito e a faculdade de coerção significam uma mesma coisa [*Recht und Befugniß zu zwingen bedeuten also einerlei*]” (KANT, 1968b, AK VI 232).

Segundo Derrida, Kant reproduz esse argumento em *À paz perpétua*. A dimensão de institucionalização é correlata daquela de violência, e a localização do problema da hospitalidade num espaço jurídico-institucional significa a assunção de condicionantes

necessariamente coercitivas. É preciso tomar cuidado, contudo, para não ler nesta análise de Derrida a defesa de um reduto utópico e pacífico de ausência de institucionalidade. A questão propriamente desconstrutiva, aqui, não é da anti-institucionalidade — julgada um delírio metafísico —, mas da contra-instituição, como já mostrou Petar Bojanić (BOJANIĆ, 2014).

Este raciocínio está intimamente conectado à enunciação da lei contraditória da hospitalidade. Uma vez que se oponham a hospitalidade incondicional e a hospitalidade condicionada, o problema político que daí emerge não é tanto o de optar por uma das duas, mas negociar regimes de violência entre elas. Essa é uma escolha sempre impossível, porque a fórmula da contradição é uma fórmula de perversão, no sentido de autocorrupção de seu estado normal. A hospitalidade incondicionada, se compreendida como pura ideia, arriscaria ser uma simples enunciação de bons princípios, um ideal de justiça que, por definição, não se efetivaria. Dizer que uma justiça sem força é a suma injustiça equivale a dizer que uma hospitalidade absoluta, hiperbólica é a suma ausência de hospitalidade. Em outras palavras, deixada à sua mera versão transcendente, a hospitalidade jamais seria aplicada (*enforced*), não possuindo uma dimensão efetiva de proteção:

A hospitalidade absoluta de que falo corre o risco de se inverter em seu contrário, de criar uma situação onde ninguém recebe ninguém, nem dá o que quer que seja, sobretudo um lugar determinável a alguém identificável. Essa hospitalidade absoluta pode abrir um espaço selvagem de violência pura que a faria perder até mesmo seu sentido, seu aparecer, sua fenomenalidade de hospitalidade (é, certamente, a mesma lógica do dom que tentei formalizar em *Donner le temps*) (DERRIDA, 2021, 87).

Para pensar o que está em jogo nessa lógica da inversão ou da perversão, Derrida lê, ao lado de *À paz perpétua*, o capítulo dedicado à hospitalidade no *Vocabulário das instituições indo-europeias* de Émile Benveniste. De lá ele retira um passo a mais nessa sequência de perversões. Como vimos, Kant entende que a hospitalidade é o direito de ser recebido enquanto visitante, ou seja, de não ser recebido como inimigo desde que preenchidas as condições normativas da conduta pacífica. A questão é: o que diferencia um hóspede de um inimigo? O que diferencia o hóspede do hospedeiro?

Seguindo as pistas etimológico-institucionais de Benveniste, Derrida desenha um dilema com os seguintes contornos: “que não se possa então distinguir nem entre o *hôte* como *host* e o *hôte* como *guest* (entre o hospedeiro acolhedor e o hóspede acolhido), nem entre o *hôte* como amigo e o *hôte* como inimigo (*hostis*)” (DERRIDA, 2021, 256). Na tradução que propomos, deixamos deliberadamente não traduzida a palavra “*hôte*”. E a razão para isso, como já observamos, é que, em língua francesa, este vocábulo designa tanto o hóspede quanto o hospedeiro, instaurando um regime de indecidibilidade prévio. Segundo Benveniste, o termo latino de base é um antigo composto que agrega duas noções distintas: em latim se diz *hostis* e *hospes* — *hosti-pet-s*.

Ainda que a palavra *hostis* nos traga à mente o “inimigo”, Benveniste afirma que a noção primitiva se referia a uma igualdade por compensação ou à equivalência entre dom e contra-dom. A inimizade seria um sentido segundo em relação à igualdade. O mesmo ocorre com a ideia de “hóspede”. Por quê? No uso institucional romano, o *hostis* significa não um estrangeiro qualquer, mas um estrangeiro que tem uma identidade de direitos com os romanos segundo algum ordenamento normativo específico. Lê-se no *Vocabulaire*: “para explicar a relação entre “hóspede” e “inimigo”, admite-se em geral que um e outro são derivados do sentido de estrangeiro que é ainda atestado em latim” (BENVENISTE, 1969, 91). A identidade mínima de direitos significaria, portanto, um dever de compensação, fundamento, aliás, da hospitalidade. Daí porque, do ponto de vista histórico, o *hostis* representaria o que, em gótico, chama-se de *gast* (na raiz do *guest* contemporâneo em inglês, ou do *Gast* alemão), e que em português chamaríamos de hóspede. Mas de onde surge a ideia de “inimizade” que, posteriormente se torna dominante — e que terá tantas consequências, por exemplo, para um Carl Schmitt (SCHMITT, 1963)? A resposta de Benveniste é hesitante. Ele acredita que, possivelmente, isto ocorreria pela evolução social que abole as grandes distinções clânicas e estabelece como diferença principal a distinção de pertencimento a uma *ciuitas*. A acepção típica da hospitalidade migra, então, para o *hosti-pet-s*.

O segundo bloco semântico a compor o *hosti-pet-s* é tão interessante quanto o anterior para uma desconstrução da hospitalidade. O “*pet*” — intercambiável com *pot-* — significa nada menos do que “mestre”, indicando, na palavra *hospes*, o “mestre do hóspede”. Essa família etimológica se organiza ao redor do termo *potis*, que designa, originalmente, o esposo ou pai de família. O *déspotes* grego é, de forma literal, o mestre da casa. Em latim, as consequências são ainda mais surpreendentes: o *potis* forma o equivalente do verbo poder e todos os

adjetivos e substantivos a ele ligados. Fixado esse significado, diz Benveniste, descobre-se ainda um outro: o *pet-* se faz presente no que o autor chama de “o misterioso *-pse* de *ipse*” (BENVENISTE, 90). *Ipse* é o demonstrativo masculino que designa o “mesmo”, o “próprio”, o “si-mesmo”. Ele é a marca da identidade a si. Aqui, uma vez mais, Benveniste se diz intrigado por essa cadeia de derivações, não conseguindo encontrar as relações semânticas que conduziriam à articulação entre “poder”, “mesmo”, “propriedade” e “domínio”.

Em resumo, Benveniste expressa dúvidas sobre a contiguidade, no plano do significado, entre dois grupos de proposições: i) como o *hospes* pode se tornar hostil?; b) como evolui o *pet* de uma lógica da paternidade e do poder a uma lógica da identidade a si? Esses serão os combustíveis para uma leitura desconstrutiva no sistema inaugurado por Kant.

A metafísica como soberania

A resposta de Derrida aos dilemas apostos por Benveniste compõe o desdobrar da desconstrução que ele enxerga em curso no sistema kantiano. De forma bastante resumida, seu argumento é o seguinte: o sistema cosmopolita de Kant é uma promessa de cosmopolitismo que, longe de ser a abolição última da soberania em direção à paz, pressupõe o soberanismo. Estabelece-se uma estrutura circular, contudo, porque a soberania pressupõe, ela também, uma hospitalidade que dissolve o soberanismo tradicional.

Lido nesta versão resumida, este raciocínio pode dar a impressão de que Derrida se opõe simplesmente a Kant e que, em lugar do sistema de conceitos políticos desenhado em *À paz perpétua*, ele conceberia um outro, concorrente, que viria enunciar o fim da soberania. Nada estaria mais distante da proposta de Derrida. Tentaremos mostrar — e isto, no fundo, é a resposta a Benveniste — que a desconstrução da hospitalidade implica a radical inscrição da lógica de pervertibilidade já presente no *hosti-pet-s*. Esta possibilidade irreduzível de perversão seria, portanto, a consequência do sistema kantiano, carregando em si tanto a chance de um cosmopolitismo hospitaleiro quanto a virtualidade de um mal radical.

Para Benveniste, a melhor hipótese de compreensão da variação semântica entre hóspede e inimigo seria a conclusão de que, ao longo da história, o estrangeiro pacífico se tornou hóspede, e o estrangeiro violento se tornou inimigo. Derrida acredita que o artigo 3º de *À paz perpétua* assume, implicitamente, uma versão desta hipótese. Sabemos que Kant define a *hospitalitas* como o direito do estrangeiro, em sua chegada ao território de um outro, de não ser tratado como inimigo. Mas essa

hospitalidade é condicionada: “Pode-se expulsá-lo [*ihn abweisen*], se isso não implicar seu perecimento [*Untergang*]; mas enquanto ele se colocar pacificamente em seu lugar [*so lange er aber auf seinem Platz sich friedlich verhält*], não se pode tratá-lo como inimigo” (KANT, 1968a, AK VIII 358). Como na análise etimológico-institucional do *Vocabulaire*, Kant entende que a hospitalidade recai sobre um estrangeiro delimitado conceitualmente (não se trata de um outro absoluto) e condicionado normativamente pela exigência de conduta pacífica. Ademais, o direito de não ser recebido como inimigo se estende apenas a um direito de visita, estando excluído o direito de moradia daquela conhecida fundamentação na posse comum de uma terra esférica. A questão passa a ser: o que é um inimigo, ou ainda, o que é um comportamento não pacífico.

Há dois graves problemas nesse conjunto de pressupostos. Em primeiro lugar, para que a divisão entre *hospes* e *hostis* fosse assegurada semanticamente, seria preciso um critério último para distinguir o hóspede e o inimigo. Derrida vai multiplicar os exemplos em sua obra de como esse limite é inseguro. E isso não apenas porque, de um ponto de vista que chamaríamos de ontológico, há sempre a possibilidade de corrupção do hóspede, um efeito de parasitismo irreduzível — “é preciso deixar em aberto a possibilidade do mal radical” (DERRIDA, 2021, 195). Como fora, todavia, demonstrado em *Políticas da amizade* a partir de um estudo sobre Carl Schmitt, o inimigo mais pernicioso é sempre o mais próximo, a guerra civil é sempre o máximo de hostilidade, e o fratricídio sempre uma virtualidade do corpo político (DERRIDA, 1994b; para o problema do enclave, cf. DERRIDA, 2021, 252). À pergunta de Benveniste sobre como o *hospes* se torna hostil, Derrida responde: não há nenhum saber ou critério prévio que assegure essa distinção; no limite, todo hóspede é também hostil, porque ele desorganiza a economia circular da identidade ao introduzir a diferença.

Isto nos traz ao segundo problema em relação aos citados pressupostos: a ipseidade. Esta palavra, que nos remete ao universo teórico levinasiano, não significa aqui, contudo, “separação” ou o “permanecer de fora da distinção entre individual e geral” (LEVINAS, 2009, 122), mas sim indecidibilidade, pervetibilidade e contaminação. Derrida entende a ipseidade como algo próximo da *Selbstheit* do Heidegger dos *Beiträge*, isto é, como uma estrutura que precede o ego, o eu, ou mesmo o sujeito. Quando Benveniste indagava o porquê de o “eu mesmo” derivar da semântica do “mestre da casa”, ele ignorava o fato de que, para uma ampla tradição filosófica da qual Kant fazia parte, o “eu” era contíguo de uma teoria das faculdades. O “eu posso” é anterior ao *cogito* ou ao *eu penso*; o “ser-poder” está entre os fundamentos dos

principais silogismos da *Fenomenologia do espírito*; ele também está pressuposto na redução fenomenológica e em todo ego transcendental. Derrida se apropria desta tradição para aí inscrever uma condicionante quase-transcendental. Segundo ele, o *ipse* congrega tanto a noção de poder quanto a noção de propriedade (ser idêntico a si mesmo), atributos fundamentais da soberania. Portanto, a evolução etimológico-institucional do *hosti-pet-s* nada mais faz do que trazer à tona esta evidência metafísica.

Os textos de Derrida do final da década de 1990 e do início da década de 2000 refletem um programa de pesquisa decorrente dos problemas identificados no seminário *Hospitalidade*. A soberania aparece como questão central em textos como *Résistances - de la psychanalyse, Foi et savoir, L'université sans conditions* e *Voyous*, para citar apenas estes. Mas, a rigor, a soberania já fora tematizada desde a tríade de textos de 1967, mais especialmente em *Da gramatologia*. O pensamento de Derrida gravitou continuamente ao redor da desconstrução do logocentrismo, entendido como privilégio, na metafísica dominante no ocidente, da associação entre voz, presença, verdade e ser. Este logocentrismo, quando confrontado com seus paradoxos de auto-fundação, secretou uma filosofia da soberania ou, ainda, a filosofia como soberania: é a ideia de uma razão legisladora, condensada no famoso *sic volo, sic jubeo* referido por Kant. Afinal, ser idêntico a si mesmo — identificação entre sujeito e objeto na autorreferência — envolvia um “eu posso’ ou, ao menos, o poder que dá a si mesmo sua lei, sua força de lei, sua representação de si, o ajuntamento soberano e reapropriador de si na simultaneidade da assemblagem ou da assembleia” (DERRIDA, 2003b, 30).

No “exergue” que abre *Da Gramatologia*, Derrida expressamente relaciona o *lógos* a uma palavra de comando. Razão e vontade entram em sistema com um poder de ordenação com tendências expansivas (DERRIDA, 1967; REZENDE, 2018). Mais de trinta anos depois, no segundo volume do seminário *La peine de mort*, a soberania é sublinhada cumprindo uma mesma função de resolução de paradoxos, desta vez no argumento de Kant em prol da pena de morte. Tanto neste seminário como no seguinte, *A besta e o soberano*, Derrida elabora o que talvez seja a versão mais bem burilada de sua pesquisa sobre a soberania. De forma abreviada, poderíamos assim descrever sua posição: não se trata apenas de mostrar que o pensamento político da soberania é tributário da metafísica, mas de mostrar como a metafísica é, a parte inteira, soberania (cf. especialmente DERRIDA, 2010). O soberano, no sentido tradicional, isto é, metafísico da expressão, é sempre um ponto de presença todo-

poderoso instalado para além das regras de um sistema que, no entanto, ele pretensamente funda.

A hospitalidade como condição geral do receber

Derrida acredita que uma soberania desta espécie — a soberania, entendida como metafísica — trabalha o cosmopolitismo kantiano. Kant, afinal, é explícito ao afirmar que a modalidade de cosmopolitismo que propõe não se refere a qualquer paz, mas a uma paz “entre Estados” (KANT, 1968a, AK VIII 343). No segundo artigo definitivo, ele enuncia a tese de que o tipo de aliança mediada pelo direito e conducente à paz perpétua é uma federação de povos/Estados (*Völkerbund*), e não um Estado de povos/Estados (*Völkerstaat*). Afinal, este último implicaria uma contradição com as premissas do texto, isto é, com a multiplicidade de povos soberanos espalhados pela terra.

Derrida não pretende resolver a famosa querela entre os intérpretes kantianos quanto ao caráter surrogatório negativo da federação de Estados, e o tipo de idealidade representada por um Estado englobante (*Völkerstaat* ou *Weltrepublik*; cf. HÖFFE, 2004b). No seminário *Hospitalidade*, o dilema em curso, quanto à soberania, está próximo daquele expresso por Geoffrey Bennington:

Deixem-me formular sem rodeios o problema que agora precisamos abordar. Parece que, na realização do cosmopolitismo, as fronteiras deveriam simplesmente desaparecer, permitindo que todos se tornassem cidadãos do mundo. Mas ocorre que o cosmopolitismo não faz sentido na ausência de fronteiras. Um cosmopolitismo generalizado (e a sua generalização é exigida por seu próprio conceito) recai num universalismo vazio em que o conteúdo da ideia de cosmopolitismo desaparece, ou melhor, porque veremos que aqui só há cemitérios, falece [*because we shall see there are nothing but graveyards here, dies out*]. A cosmopolitização do cosmopolitismo seria a sua morte [*the cosmopolitanizing of cosmopolitanism would be its death*]. O cosmopolitismo não deve ser cosmopolita se se pretende evitar que se torne um simples internacionalismo decrépito. Como veremos, segundo um esquema que agora nos é familiar, o fim do cosmopolitismo é o fim do cosmopolitismo [*the end of cosmopolitanism is the end of cosmopolitanism*] (BENNINGTON, 2017, 84).

Kant teria, então, percebido a evidência metafísica da questão: a soberania não pode ser simplesmente ultrapassada; a ipseidade não pode ser negada, nem mesmo invertendo a hierarquia em prol do polo conceitual a ela oposto, o outro. Ainda que o cosmopolitismo projete como finalidade um mundo sem fronteiras, isso só seria possível num mundo sem diferenças. É este o risco a todo tempo implícito na noção de *Völkerstaat* e, principalmente, na noção de monarquia universal (*Universalmonarchie*; KANT, 1968a, AK VIII 367): a homogeneidade. Existe, aí, uma reprodução da fórmula antinômica da hospitalidade. Se o puro cosmopolitismo se confunde, ao fim, com uma pura homogeneidade, não é menos certo que o modelo da federação de Estados envolva uma hospitalidade limitada, “fruto de um ajuste territorial do mundo e da Terra”; uma hospitalidade que “supõe, como sempre, a soberania” (DERRIDA, 2021, 89). Este é o espaço da institucionalidade jurídica, com sua externalidade indistinguível de certa violência.

Derrida multiplicará o uso da expressão francesa “*chez-soi*”. Por um lado, esse sintagma, que designa o lar, alberga o sentido explícito de domínio territorial, o espaço da casa que condiciona toda hospitalidade. Não há hospitalidade sem lar, sem o abrigo que pode ser estendido ao outro. Por outro lado, o “*chez-soi*” contém o pronome reflexivo “*soi*”, que indica a identidade, o retorno a si dado na reflexão e, portanto, a ipseidade. Quando anota: “não há hospitalidade sem um lar [*chez-soi*], sem a possibilidade de acolher ou de receber em si [*chez soi*]” (DERRIDA, 2021, 212), Derrida também está a afirmar: “não há liberdade sem ipseidade, e vice-versa, não há ipseidade sem liberdade. E, logo, sem alguma soberania” (DERRIDA, 2003b, 45).

Somos então obrigados a aceitar o sistema de condicionantes soberanistas à hospitalidade? Somos obrigados, como o fará Kant, a concluir que o direito de hospitalidade se limita a um direito de visita amparado pela força coercitiva de um direito público?

Derrida sugere que esta seria a conclusão de bom senso; mas o que lhe interessa é uma “loucura de hospitalidade”. Esta loucura é, precisamente, a desconstrução. É o fato de que o sistema conceitual se assenta sobre um leito de aporias (hospitalidade incondicionada e hospitalidades condicionadas; impossibilidade de distinguir entre hóspede e inimigo; contaminação entre a figura do hospedeiro e do hóspede), e de que sua garantia última nada mais é que a economia de sua força de disseminação.

A visão tradicional da soberania seria, precisamente, aquela que vê a articulação desses termos como não problemática. Para ela, a associação entre a hospitalidade que pode ser concedida por um senhor

territorial, idêntico a si mesmo, a um hóspede pacífico não apresenta nenhuma complicação. Não apresenta tampouco qualquer dificuldade a ideia de que seria possível estabelecer, sobre as bases desse dever geral de hospitalidade, as premissas de uma aliança federalista entre povos soberanos organizados em Estados.

A esta visão, Derrida opõe uma desconstrução que germina em *À paz perpétua*. Segundo ele, o sistema político descrito por Kant encontra-se ameaçado pela lei antinômica da hospitalidade e por uma lógica de perversão. A soberania tradicional, herdada da metafísica, nada mais seria que o nome de uma tentativa de controlar a vinda do outro, no seu sentido imediato de visitação, mas também no sentido de acontecimento, de alteração e surpresa. A soberania tradicional pretende fazer da ipseidade um "si mesmo" indene ao outro, isto é, claramente distinto de seus hóspedes por uma qualquer linha demarcatória. Ora, como vimos, há um percurso da disseminação e da dispersão. Se a capacidade de ser hospitaleiro define a identidade (política, epistemológica, ontológica, etc.), o *ipse* é um efeito secundário. Forçoso é concluir por uma precedência do outro; uma prevenção *de jure* da alteridade como fator estruturante da identidade. Para Derrida — e esse é o sentido da palavra *différance* — há apenas a economia do mesmo: uma infinita possibilidade de que o mesmo se subverta em hóspede e hospedeiro.

À guisa de conclusão

A prática acadêmica comanda que, em notas conclusivas, consiga-se condensar e rerepresentar o argumento do texto. Se este foi um artigo sobre a hospitalidade, convém reproduzir o modo como Derrida pretendeu, ele próprio, resumir seu seminário sobre o tema:

"Este seminário sobre a hospitalidade será um seminário sobre aquilo que pode querer dizer "receber", como um *post-scriptum* ao Timeu de Platão, ali onde é dito que *khôra*, o lugar, é aquilo que recebe [*endekhonaí, endekhomenon*], o receptáculo [*dekhomenon* que pode significar também: é aceitável, é permissível, é possível]" (DERRIDA, 2021, 29).

Esta passagem se dá a ler como índice da proposta de leitura que esboçamos aqui, a saber: a hospitalidade se torna central para a tradição de leituras desconstrutivas porque oferece, ao desobedecer às linhas demarcatórias entre o campo teórico e o campo prático, uma alavanca para a desconstrução da passividade em filosofia. Ao afirmar que um

seminário sobre a hospitalidade é um seminário sobre o “receber”, Derrida está retomando um importante fio condutor de suas pesquisas; um dilema iniciado em suas leituras de Husserl, e que o conduziu ao enigma da síntese passiva, a um fundamento originalmente sintético que “escapava, em sua própria criatividade, à experiência puramente egológica, ao momento ativo da intencionalidade” (DERRIDA, 1990b, 36). Isto se constata em diversas noções que povoaram seus trabalhos, como arquitetura, *différance*, responsabilidade e, por certo, *khôra* (a referência acima ao Timeu se explica assim). Estes termos sinalizam um espaço que condiciona toda performance (o elemento mais geral da experiência), sem contudo serem objeto possível de tematizações.

Se a hospitalidade é, por fim, uma forma de pensar *khôra*, note-se que Derrida lança mão de um vocabulário modal e, mais especificamente, deontológico. Afinal, o receptáculo significa o possível e o permissível, duas lógicas da abertura ao acontecimento. Ao fim e ao cabo, a hospitalidade indica algo mais que um discurso teórico onde se tematizariam as estruturas egóicas da recepção; ela ultrapassa também o limite estrito da fundamentação ético-política do campo normativo. Aqui, não só se deixa entrever uma injunção para que pensemos os dois ao mesmo tempo, mas evidencia-se também o modo como o teórico e o normativo se contaminam.

Ao longo deste artigo, insistimos que a desconstrução da hospitalidade ocorre no espaço teórico dos conceitos políticos de Kant, porque o texto de *À paz perpétua*, aos olhos de Derrida, compreende a melhor “formalização” do dever de hospitalidade (DERRIDA, 1990b, 36). Entre a hospitalidade incondicionada da acolhida plena do outro e a hospitalidade condicionada haveria a contradição entre dois comandos. Além de designar, efetivamente, duas ações contrárias (receber e não receber o outro), esta antinomia pode ser lida como uma lógica de pervertibilidade, que atinge no nível da ipseidade, da identidade a si, tanto o recipiente quando o recebido, tanto o soberano quando o hóspede. Por um efeito combinatório, dá-se assim um conjunto de possibilidades que incluem desde o mal radical da recepção do inimigo, quanto a chance plena de uma hospitalidade justa. Como decidir?

Para Derrida, o trabalho da desconstrução não pode e não deve responder a essa pergunta. Sob a insígnia da quase incompreensível ideia de uma “decisão passiva”, é preciso pensar uma decisão do outro: “ali onde ela aparece em si, em mim, a decisão é, aliás, sempre a decisão de um outro, o que não me exonera de qualquer responsabilidade” (DERRIDA, 2001, 30). O que se pode fazer é multiplicar as instâncias de decisão onde decisões são, a rigor, incalculáveis em seus silogismos

normativos. Daí porque, no seminário *Hospitalidade*, Derrida recorre ao exemplo do sr. Jean-Luc Galvan, uma pessoa que havia sido investigada por oferecer hospitalidade a imigrantes de origem basca suspeitos de estarem associados ao ETA. Galvan cumpre, aqui, o papel que, alhures, Derrida atribuiu a Nelson Mandela, “homem da lei” e “revolucionário” (DERRIDA, 1986, 17): a decisão compreende este espaço exíguo onde o descumprimento da lei se dá por razões de pura admiração pela legalidade.

Notas

¹ Professor adjunto do Departamento de Filosofia da Universidade Federal da Paraíba. Doutorado obtido no *Laboratoire d'études et de Recherches sur les Logiques Contemporaines de la Philosophie* da Université Paris 8.

² O texto publicado sob o título *Hospitalité Volume I : séminaire (1995-1996)* será referido doravante como *Hospitalidade*.

³ Há uma particularidade da língua francesa que, a um só tempo, causa dificuldade e abre inúmeras possibilidades exploradas por Derrida: a palavra *hôte* significa, ao mesmo tempo, aquele que dá a hospitalidade (anfitrião) e aquele que a recebe (hóspede). O argumento desenvolvido por Derrida se baseia, em larga medida, na contaminação entre esses dois registros semânticos, sugerindo que os limites entre eles são menos claros do que pressupõe, por exemplo, o projeto kantiano para uma paz perpétua.

⁴ É preciso lembrar que, logo ao assumir o posto de trabalho que ocupou até o final de sua vida na *École des Hautes Études en Sciences Sociales (EHESS)*, Derrida elegeu o seguinte tema plurianual para suas pesquisas e aulas: “Nacionalidades e nacionalismos filosóficos”. Em 1988, o último dessa série de seminários foi dedicado a Kant (“Kant, o judeu, o alemão”), e em parte foi publicado sob o título *Interpretations at war* (DERRIDA, 2003a).

Referências

ARENDDT, H. *Lectures on Kant's Political philosophy*. Chicago: Univ. of Chicago Press, 1992.

BENHABIB, S. *The rights of others: aliens, residents and citizens*. Cambridge ; New York: Cambridge University Press, 2004.

BENNINGTON, G. *Kant on the frontier: philosophy, politics, and the ends of the earth*. Nova Iorque: Fordham University Press, 2017.

BENVENISTE, É. *Le vocabulaire des institutions indo-européennes. 1: économie, parenté, société*. Paris: Éd. de Minuit, 1969.

BERNARDO, F. Para além do Cosmopolitismo kantiano: Hospitalidade e "altermundialização" ou a Promessa da "nova Inter-nacional" democrática de Jacques Derrida. *Revista Portuguesa de Filosofia*, v. 61, n. 3/4, 2005. p. 951–1005

BOJANIĆ, P. Forms of Resistance. Discipline, Deconstruction, Contre-Institution, Jewishness. *Quadranti*, v. 2, n. 2, 2014. p. 8–16

BOJANIĆ, P. *Violence et messianisme*. Paris: Éditions Mimésis Vrin, 2015.

CAVALLAR, G. *Pax Kantiana: systematisch-historische Untersuchung des Entwurfs "Zum ewigen Frieden" (1795) von Immanuel Kant*. Wien: Böhlau, 1992.

DERRIDA, J. *De la grammatologie*. Paris: Éd. de Minuit, 1967.

DERRIDA, J. *Glas*. Paris: Éditions Galilée, 1974.

DERRIDA, J. *La vérité en peinture*. Paris: Flammarion, 1978.

DERRIDA, J. Admiration de Nelson Mandela ou Les lois de la réflexion. Em: DERRIDA, J. et al. (org.). *Pour Nelson Mandela*. Paris: Gallimard, 1986. p. 2–20.

DERRIDA, J. *Du droit à la philosophie*. Paris: Galilée, 1990a.

DERRIDA, J. *Le problème de la genèse dans la philosophie de Husserl*. Paris: Presses Universitaires de France, 1990b.

DERRIDA, J. *Points de suspension: entretiens*. Paris: Galilée, 1992.

DERRIDA, J. *Force de loi: le "Fondement mystique de l'autorité"*. Paris: Galilée, 1994a.

DERRIDA, J. *Politiques de l'amitié: suivi de L'oreille de Heidegger*. Paris: Galilée, 1994b.

DERRIDA, J. *La dissémination*. Paris: Éd. du Seuil, 1972.

DERRIDA, J. *Foi et savoir*. Paris: Éd. du Seuil, 2001.

- DERRIDA, J. *Psyché (tome 2)*. Paris: Galilée, 2003a.
- DERRIDA, J. *Voyous : deux essais sur la raison*. Paris: Galilée, 2003b.
- DERRIDA, J. *Marges de la philosophie*. Paris: Éd. de Minuit, 2006a.
- DERRIDA, J. *Khôra*. Paris: Galilée, 2006b.
- DERRIDA, J. *Séminaire La bête et le souverain. Volume II*. Paris: Galilée, 2010.
- DERRIDA, J. *Hospitalité, vol I. Séminaire (1995-1996)*. Paris: Éditions du Seuil, 2021.
- DICKE, K. "Lieber hätt' ich von Dir den Kranz des Friedens empfangen". Rezeption und Wirkungsgeschichte von Kants Schrift in Jena 1795 - 1815. In: KODALLE, K.-M. (org.). *Der Vernunftfrieden: Kants Entwurf im Widerstreit*. Würzburg: Königshausen & Neumann, 1996. p. 21-36.
- HABERMAS, J. *Die Einbeziehung des Anderen: Studien zur politischen Theorie*. Frankfurt-am-Main: Suhrkamp, 1996.
- HÄGGLUND, M. *Radical atheism: Derrida and the time of life*. Stanford: Stanford University Press, 2008.
- HEIDEGGER, M. *Was heisst denken?* Tübingen: Niemeyer, 1971.
- HÖFFE, O. "Königliche Völker": zu Kants kosmopolitischer Rechts- und Friedenstheorie. Frankfurt-am-Main: Suhrkamp, 2001.
- HÖFFE, O. (org.). Einleitung: Der Friede - ein vernachlässigtes Ideal. In: *Zum ewigen Frieden: Herausgegeben von Otfried Höffe*. Klassiker auslegen. Berlin: Akademie-Verlag, 2004a. p. 5-31.
- HÖFFE, O. (org.). Völkerbund oder Weltrepublik? In: *Zum ewigen Frieden: Herausgegeben von Otfried Höffe*. Klassiker auslegen. Berlin: Akademie-Verlag, 2004b. p. 109-132.
- HÖFFE, O. Kants universaler Kosmopolitismus. *Deutsche Zeitschrift für Philosophie*, v. 55, n. 2, maio 2007. p. 179-191.
- HURRELL, A. Kant and the Kantian paradigm in international relations. *Review of International Studies*, v. 16, n. 3, 1990. p. 183-205.
- KANT, I. Zum ewigen Frieden. Ein philosophischer Entwurf. In: MAIER, H. (org.). *Kants gesammelte Schriften. Hrsg. v. der Königlich Preußischen*

Akademie der Wissenschaften. Bd. 8: Abhandlungen nach 1871. Berlin: De Gruyter, 1968a.

KANT, I. Die Metaphysik der Sitten. In: REIMER, G. (org.). *Kants gesammelte Schriften. Hrsg. v. der Königlich Preußischen Akademie der Wissenschaften. Bd. 6: Die Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft. Die Metaphysik der Sitten.* Berlin: De Gruyter, 1968b.

KANT, I. *À paz perpétua: um projeto filosófico.* Tradução: Bruno Cunha. Rio de Janeiro: Vozes, 2020.

LEVINAS, E. *Totalité et infini: essai sur l'extériorité.* Dordrecht: Kluwer Academic, 2009.

LISSE, M. Déconstructions. *Études françaises*, v. 38, n. 1-2, 2004. p. 59-76.

LORZ, R. A. Die Dauerhafte Aktualität des Ewigen Friedens. Neuere Entwicklungen zur Interpretation der Friedensschrift Kants. *Der Staat*, v. 37, n. 1, 1998. p. 75-101.

MAUS, I. *Menschenrechte, Demokratie und Frieden Perspektiven globaler Organisation.* Frankfurt-am-Main: Suhrkamp, 2015.

MICHAUD, G. Jacques Derrida: politique et poétique de l'hospitalité. *Philosophiques*, v. 47, n. 2, 2020. p. 369-392.

PETERS, A. Foreign Relations Law and Global Constitutionalism. *AJIL Unbound*, v. 111, 2017. p. 331-335.

RAMOND, C. *Dictionnaire Derrida.* Paris: Ellipses, 2016.

REZENDE, G. Logonomocentrism in Of Grammatology's 'Exergue'. *Oxford Literary Review*, v. 40, n. 1, 2018. p. 108-123.

SCHMITT, C. *Der Begriff des Politischen: Text von 1932 mit einem Vorwort und drei Corollarien.* Berlin: Duncker & Humblot, 1963.

SCHUBACK, M. S. C.; LINDBERG, S. *The end of the world: contemporary philosophy and art.* Londres: Rowman & Littlefield International, 2017.

SZENDY, P. *Kant chez les extraterrestres philosophies cosmopolitiques.* Paris: Éditions de Minuit, 2010.

Received/Recebido: 17/05/2022
Approved/Aprovado: 26/09/2022